

**El cuerpo sitiado: entre la fuerza de trabajo y las disciplinas.
Reflexiones preliminares sobre las posiciones de Marx, Althusser y Foucault.**

Blas Darío Estévez (FaHCE-UNLP)

estevezblacho@yahoo.com.ar

Resumen

El siguiente trabajo intentará ensayar una lectura sobre el concepto de disciplina presentado por Foucault especialmente en *Vigilar y Castigar* y su estrecha vinculación con el concepto de *Fuerza de trabajo* presentado en *El Capital* de Marx. Intentaremos mostrar cómo la dimensión de lo corporal adquiere una gran relevancia para ambos estudios. A su vez, a partir del concepto de *ideología* de Louis Althusser, mostraremos cómo la corporalidad en el modo de producción capitalista se nos manifiesta de manera evidente, como certeza inamovible, en tanto *fuerza de trabajo* y cómo las instituciones de secuestro, especialmente, la educativa, ocupan un lugar específico en la constitución de esta certeza. Por último, ensayaremos algunos interrogantes destinados a pensar la posibilidad de una educación del cuerpo que no haga sistema con las demandas de la producción mercantil; en este sentido es que traeremos a la discusión las prácticas teatrales del clown y del bufón que, en tanto insumos, consideramos nos pueden brindar algunas alternativas para pensar y ejercer una educación corporal que no satisfaga a las demandas de la sociedad mercantil, esto es, una educación corporal que no esté inclinada a la producción de cuerpos en tanto fuerza de trabajo.

Palabras claves: Disciplina, fuerza de trabajo, ideología, educación, clown

Introducción

Parece razonable pensar la dedicación tan esmerada que Michael Foucault instaló en torno a los estudios sobre el cuerpo, en relación no solo a un problema más antiguo sino también de mayor profundidad: de mayor profundidad pues atañe a la historia misma de la filosofía y remite a otros tantos campos de conocimiento como las ciencias sociales: esto es, el dualismo cuerpo-alma. Ya desde la Grecia Clásica nos encontramos con esta separación, la cual fue adoptando diversas formas en el curso del tiempo: Platón y su doctrina de los dos mundos (el

sensible y el inteligible, separados ontológicamente según su filosofía) la instaló como una solución metafísica al problema sobre el conocimiento y sobre el gobierno (Di Camilo, 2016); por su parte la filosofía medieval ampliamente afectada por el pensamiento platónico, edificó ladrillo a ladrillo la doctrina cristiana sobre esta separación entre el cuerpo, la carne, lo terreno y el alma, el cielo, lo divino (D'Amico, 2008, p. 33-37). La temprana modernidad, si bien desplazó su orden de interrogantes, se mantuvo al interior de esta problemática: el caso tal vez de mayor alcance al pensamiento occidental haya sido el de Descartes, quien en el nuevo marco del pensamiento moderno, sostuvo y profundizó la diferencia o dualismo aludido, especialmente en sus *meditaciones metafísicas* (Descartes, 1980). El pensamiento ilustrado, ya por mediados del siglo XVIII y referencia ineludible de nuestras propias formas de pensar, sostuvo este dualismo desplazándolo al lugar de una antropología natural. El hombre, calculaban, contaba con una *naturaleza humana* traducida como una esencia que podía ser corregida, olvidada, recuperada, conquistada la cual, en tanto esencia, se contraponía con el exterior, corporal y/o social¹. El siglo XIX, laboratorio de pruebas del pensamiento del siglo anterior, también contribuyó a su manera a la consolidación del dualismo cuerpo-alma: un caso llamativo son los primeros textos de Marx y su teoría de la alienación: allí se postulaba que la esencia humana (el trabajo) estaba, bajo las condiciones de producción capitalistas, desplazada de su particularidad originaria; estaba, en una palabra, alienada, lo que implicaba un fuerte compromiso con un razonamiento teleológico: en el comunismo, la *esencia del hombre* se reencontraría, justamente, con el hombre. (Marx, 1932). Este dualismo aludido, constante en la historia del pensamiento occidental, reposaba sobre una premisa fundamental: en el sujeto humano hay una interioridad irreductible, esencial que se contrapone con su afuera, con el mundo material y con el cuerpo en particular. Podríamos decir que el dualismo aludido reposa sobre la noción de una subjetividad interior, aislada de exterior histórico.

Ahora bien ¿hubo que esperar hasta el siglo XX para que este dualismo (el cual, como vimos, no es otra cosa que la postulación de una esencia humana, de un *humanismo*) sea ubicado en frente del pelotón de interrogantes, fuera corrido del lugar de las certezas? Sí y no. No, porque de una manera subterránea, secreta, se venían realizando cuestionamientos a la existencia

¹ El caso de Kant es elocuente al considerar una interioridad humana libre y separada de las leyes que gobiernan el mundo físico (Montag, 1995, p. 164).

misma de idealidades sin estar inscriptas en un régimen de materialidad, premisa ésta con la que la postulación de una *esencia* humana está más que comprometida. Spinoza, filósofo del siglo XVI, fue uno de los primeros en denunciar el carácter imaginario que suponía la pretendida existencia de ideas sin materia (Montag, 2005). Marx, unos siglos más tarde, y no en sus escritos de juventud, sino y principalmente con su obra cumbre *El Capital*, fue otro de los que pensó al sujeto no a partir de una supuesta esencia sino más bien a partir de las relaciones sociales que lo tramaban (Marx, 2008; Althusser, 2011b, Althusser y Balibar, 2012).

Pero también sí, porque es a partir del giro lingüístico de principios del siglo XX producido no sólo por Saussure sino también por el filósofo inglés Wittgenstein, que comenzó a invertirse el problema: las explicaciones sobre el sujeto lentamente comenzaban a desplazarse desde su interioridad para ubicarse en otra perspectiva; el sujeto ya no es pensado como causa sino más bien como efecto de una estructura que no solo actuaba sobre él sino, y esto es fundamental, lo constituía (Pereyra Rozas, Karczmarczyk, Fontana, 2019). Esa misma tesis es la sostenida por el filósofo marxista Louis Althusser y por Michel Foucault, especialmente, en *Vigilar y Castigar*.

Ahora bien, martillar sobre este dualismo, como hicieron Spinoza y Marx, pero también Foucault y Althusser, era básicamente martillar sobre la idea de que el ser humano estaba dotado de una esencia interior, la cual se contrapondría con su cáscara corporal. Era, en definitiva, postular, para utilizar una expresión de Macherey, una *subjetividad sin interioridad* (Karczmarczyk, 2018). Esta subjetividad sin interioridad planteaba una nueva forma de pensar al sujeto: si el dualismo cuerpo-alma implicaba una relación de exterioridad el uno respecto del otro, el cuestionamiento de las tesis humanistas planteaba una relación de inmanencia entre la materialidad del cuerpo y la materialidad de las “ideas”. Esto sin duda significó consecuencias importantes en los estudios sobre el cuerpo. El cuerpo, desde estas posiciones contrarias al discurso filosófico dominante, no aparecía ya como *la prisión del alma* (sintagma tan caro a la filosofía cristiana) sino más bien, una vez puesto en cuestión el dualismo y puesta en jaque la posibilidad de concebir una esencia humana, el alma era, ahora, *la prisión del cuerpo* (Montag, 1995). Esta inversión del problema, que en sentido estricto es una ruptura y que célebremente planteó Foucault, implicaba que las formas de pensamiento, las ideas, las creencias, la moral, la verdad, debían pensarse, ahora, no al interior del ser

humano, en tanto expresión de su esencia, sino más bien como los efectos que una determinada organización social opera sobre ellos: la explicación estaba del lado de la lógica de las relaciones sociales donde los cuerpos se inscriben y donde son, a su vez, urdidos y ya no en una interioridad que chorreaba metafísica por todos sus poros, que pretendiendo explicar *todo* se encontraba explicando la *nada*. El resultado de esta ruptura era que la interioridad ahora “no es una presencia ilusoria a la que la materialidad del cuerpo (con el que pensamos) podría oponérsele, ya que el interior “interpelado” es “constituido” y, por tanto, completamente real, no opuesto al exterior, sino su continuación” (Montag, 1995, p. 195-196). En definitiva ni *alma como prisión del cuerpo*, ni *cuerpo como prisión del alma*, sino más bien *alma y cuerpo en una relación de inmanencia*.

Es dentro de los contornos de esta polémica que atañe a la subjetividad que Michel Foucault publica en 1975 *Vigilar y Castigar. El Nacimiento de la prisión* posicionándose justamente como uno de los más arteros defensores de este tipo de subjetividad sin interioridad. Y es en esa clave que a leeremos algunas de sus tesis.

Disciplina y fuerza de trabajo: un cuerpo útil, un cuerpo dócil

La actividad teórica de Foucault como también de Althusser estaba dirigida a descubrir “el modo en que ciertos conceptos funcionaban en coyunturas históricas específicas, no desde una posición exterior a esta historia, sino más bien desde dentro de ella con el fin de posibilitar que algo nuevo sea pensado” (Montag, 1995, p. 168). Así, *Vigilar y Castigar*, termina por instalar las preocupaciones de Foucault por el saber bajo la perspectiva del poder para hacer emerger a través del análisis del cambio en las formas de penalidad, la especificidad misma del poder y su relación de inmanencia con el saber (Morey, 1983, p.161). Según Foucault a partir del siglo XVII y, especialmente, durante el siglo XVIII y XIX aparecen toda una serie de dispositivos que tienen por objeto la regulación y el disciplinamiento del cuerpo. Foucault señala que la modificación en la lógica de la penalidad no implicó, en el pasaje del suplicio a la prisión, una “humanización” de las penas, sino más bien lo que implicó fue un nuevo ejercicio del poder el cual no sólo mantenía una relación de inmanencia con el saber, sino también con sus prácticas y sus aparatos. En este sentido a lo largo de los siglos XVIII y XIX van apareciendo espacios, procedimientos, dispositivos, prácticas, aparatos, etc. en los cuales tenían lugar un conjunto de técnicas de control corporal.

Una regulación del espacio, del tiempo, del movimiento, del gesto tenían un doble efecto: un cuerpo dócil políticamente y útil productivamente. Es el concepto de *disciplina* el que condensa estas ideas (Foucault, 2002, p. 142) La subjetividad y el control corporal parecían anudarse en una trama que los volvía indistinguibles.

Dijimos un cuerpo útil. Parece difícil no asociar el efecto de *utilidad* que el cuerpo soportaba con el momento histórico que Foucault analiza: comienzo, consolidación e inmediata expansión del modo de producción capitalista en menos de cien años. Un cuerpo útil, en el marco histórico en el que se detiene Foucault, es un cuerpo que soportaba las demandas de la producción. Es decir, las disciplinas tienen por efecto un cuerpo dócil, esto es, un cuerpo que se encuentra atrapado en una relación de poder-saber donde la obediencia política articula con la necesidad de potenciarlo en términos productivos. Según Foucault, este efecto de docilidad y de utilidad no se desarrolla sino en toda una serie de dispositivos de regulación temporal y espacial que, a su vez, existían paradigmáticamente en diversas instituciones características de la época: los cuarteles, las fábricas, los hospitales y, por supuesto, los colegios (Foucault, 2002, p.139-199). Allí, los cuerpos quedaban inscriptos en una relación de saber-poder, poder-saber que tenían por efecto procesos de subjetivación que aseguraban tanto la docilidad política como la productividad económica. En dichas instituciones, lo sabemos, el poder disciplinario es un poder que no solo reprime, o mejor, que no reprime prevalentemente, sino más bien es un poder que produce, crea, encauza, en definitiva, endereza conductas (Foucault, 1992).

Ahora bien, estos mecanismos disciplinarios, según sostuvimos, están en estrecha sintonía con la gesta y consolidación de una de las mayores transformaciones de occidente: el modo de producción capitalista. Evidentemente, señala Morey, “son las exigencias del nuevo modo de producción las que indican el valor de un objeto tal [el cuerpo]; pero, recíprocamente, es el surgimiento de una vasta tecnología de control, absolutamente nueva la que permite el establecimiento garantizado de este modo de producción en la forma específica en que lo hizo” (1983: 285). Ahora bien, una de las demandas de este modo de producción que hacía sistema con las instituciones de secuestro era, según dijimos, una corporalidad crecientemente productiva (y dócil). Pero para que ello sucediera, es decir, para que se diera el caso de un cuerpo útil en términos productivos, se requirieron procesos muy complejos que lo volvieron susceptible de ser consumido productivamente; es decir, fue necesario que

la capacidad productiva del cuerpo se vuelva una mercancía susceptible de ser utilizada en el seno de la producción. Esta mercancía es lo que la tradición marxista ha denominado *fuerza de trabajo*. Por tanto, el consumo productivo del cuerpo o, mejor, de la fuerza de trabajo en tanto mercancía, aparece como un dato indisociable de las técnicas disciplinarias que de manera constante buscan volverlos dóciles políticamente y útiles en términos productivos. Foucault y Marx se estrechaban las manos haciendo frente cada uno a su forma a las demandas del capital.

Detengámonos un momento aquí. Si bien el comienzo del capitalismo supone que la lucha de la burguesía está ganada, una cosa es ganar la guerra y otra muy distinta es realizar políticamente la victoria; se requirieron, por tanto, complejos entramados institucionales (*instituciones de secuestro*, dirá Foucault) para consolidar las incipientes relaciones sociales de producción capitalistas, donde el poder disciplinario jugó un rol central: si la sangre que Marx denunciaba en el comienzo del capitalismo, si esta guerra de la burguesía se imponía mediante una violencia sistemática que separaba a los individuos de sus condiciones materiales de producción, haciendo de su fuerza de trabajo la única mercancía de la cual disponían, si esta violencia fue decisiva para la consolidación del modo de producción capitalista (Marx, 2008, p. 891-955) es en el ámbito de la *paz* burguesa con su entramado institucional donde se constituyeron las condiciones políticas para su expansión: la disciplina y las instituciones paradigmáticas que Foucault estudia llenan esta *paz* de efectos políticos: cuerpos dóciles en términos políticos y útiles en términos productivos, utilizando una violencia atenuada, subrepticia, sorda. Pero indagemos un momento en el concepto de *fuerza de trabajo* expuesto por Marx en *El Capital* para luego analizar el rol de la ideología, entendida en términos de Althusser, en la constitución del cuerpo en tanto fuerza de trabajo.

Fuerza de trabajo: un cuerpo bajo la forma mercancía

El capitalismo, según el ya célebre capítulo de *El Capital* sobre la acumulación originaria del capital, tiene como condición necesaria para su desarrollo la separación de los medios de producción (tierra, herramientas, maquinaria, etc.) del productor directo, de quien trabaja realmente en el proceso productivo. Hecho éste que no fue ni por asomo pacífico, sino más bien tuvo a la violencia como su motor principal (Marx, 2008, p. 892). Esa separación forzosa tuvo por resultado la creación del llamado, según el pensamiento liberal, “trabajador libre” (Naves, 2008, p.104). A este grupo de individuos que fueron despojados de los medios

de producción, medios que le permitían reproducir su existencia al aplicar su fuerza de trabajo, sólo les quedó esta última. Su fuerza de trabajo se convertía así en la única mercancía que poseían, la cual estaban forzados a intercambiar por un salario, o bien morir de hambre por carecer de las condiciones materiales de producción necesarias para su reproducción. Pero la fuerza de trabajo como mercancía tiene sus particularidades. Una de ellas (y aquí el punto clave de la teoría del valor de *El Capital*) es que en su uso (o para decirlo técnicamente, en su *consumo productivo*) durante el proceso de producción, produce más valor del que recibe como salario, ese *más-valor* que produce es lo que se apropia el capitalista y comúnmente se ha denominado plusvalía (Marx, 2008, p. 215-317). Como condición previa es necesario que el capitalista encuentre disponible en el mercado dicha fuerza de trabajo para poder disponer de ella en el proceso de producción y así (gracias a que esta mercancía comporta la cualidad específica de que su valor de uso produce no sólo valor, sino un plus de valor) obtener de ella más valor del que gastó en su compra. Es decir, el *proceso de trabajo* coincide con el *proceso de valorización* y como el valor que produce la fuerza de trabajo no es equivalente a su salario, el cual representa sólo la porción de valor para mantener disponible esa misma fuerza de trabajo para su consumo productivo, podemos concluir que el proceso de valorización, a su vez, coincide con el de *explotación* (Marx, 2008, p. 651-660). Así notamos no sólo que el salario que recibe el trabajador por la venta de su fuerza de trabajo no es igual al valor que ésta produce, sino también, y esto es fundamental para este trabajo, que un *cuerpo-fuerza de trabajo* es la condición necesaria para garantizar la producción capitalista; o para decirlo en un tono más dramático pero no menos real, para garantizar la explotación del trabajador por parte del capital.

Ahora bien, si es cierto, como sostuvimos arriba, que el conjunto de técnicas de control corporal que Foucault denomina *disciplinas* está en estrecha conexión con el modo de producción capitalista, sea en la forma de la docilidad política o, más específicamente, en la eficacia productiva, nos vemos forzados a concluir que uno de los efectos del control disciplinario, es decir, un tipo de corporalidad dócil pero también útil productivamente, está en estrecha conexión con la constitución del cuerpo en tanto fuerza de trabajo, esto es, un tipo de corporalidad específicamente capitalista.

Educación, ideología y fuerza de trabajo

Se ha escrito mucho sobre cómo la escuela, especialmente desde la articulación en un sistema educativo nacional a partir del siglo XIX, ha regulado y disciplinado el cuerpo en virtud de las necesidades de la producción económica. Aquí mencionamos al pasar cómo Michel Foucault puso especial atención en este problema al indicar en *Vigilar y Castigar* que la educación (en su caso los colegios) al igual que otras tantas instituciones como hospitales, cuarteles y fábricas, formaban cuerpos útiles y dóciles: espacios jerarquizados y cuerpos distribuidos por el espacio (Foucault, 2002, p. 145-153) panópticos (Foucault, 2002, p. 199-233) procedimientos que emplazaban a los cuerpos, el ejercicio (Foucault, 2002, p.156), el examen, el silencio, una regulación precisa del tiempo (Foucault, 2002, p. 161) en un cronosistema específico, las campanadas, timbres, los horarios precisos de entrada y salida, tiempos diferenciados de ocio y trabajo, configuraban formas de existir de las disciplinas que tienen, ya lo mencionamos, efectos corporales ligados a las formas de docilidad y a las formas de la utilidad. En un lenguaje pedagógico podríamos decir que este proceso se desarrolló a través del llamado currículum oculto (organización y distribución de los espacios, aulas, tiempos, moral, etc.) y a través del currículum explícito (en tanto encargada de la educación del cuerpo, la educación física, estuvo fuertemente ligada a un paradigma médico y biológico que hacía sistema con los requerimientos del capital). La escuela en el marco de los inicios del modo de producción capitalista edificaba sujetos útiles y dóciles, como dice bien Foucault, a través de la regulación y disciplinamiento del cuerpo, lo que tenía por efecto generar las bases, como bien dice Marx, para la constitución de un cuerpo-fuerza de trabajo, es decir, un cuerpo que espera y demanda su explotación.

Pero si bien Foucault es imprescindible para pensar este problema es con Althusser que podemos complejizarlo: podríamos decir, con enormes riesgos de simplificación, que el análisis foucaultiano se detiene prevalentemente en los aspectos físicos, mecánicos, biológicos del cuerpo que inscriptos en las lógicas de poder-saber que rigen las instituciones disciplinarias, en este caso la escolar, tienen efectos a nivel del comportamiento. Foucault nos dice qué tipo de cuerpo (físico, biológico) requiere la producción capitalista y cómo ciertas instituciones, entre ellas la escuela, lo fabrican. Pero esta construcción requiere, según nuestra perspectiva, un suplemento ideológico, es decir, ese cuerpo-máquina, ese cuerpo-fuerza de trabajo que la escuela construye debe “ser vivido”, entendido, practicado por los sujetos como una evidencia, como efecto de un proceso de naturalización. No alcanza con

que el cuerpo esté disponible físicamente para la producción, sino que debe ser comprendido, como si fuese una disposición de la naturaleza, fundamentalmente como fuerza de trabajo. Nos acercamos así al concepto de ideología tal como lo pensó Althusser. En un sugerente artículo que aparecía en 1970: *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* Louis Althusser sostenía lo siguiente: las relaciones sociales de producción capitalistas no se reproducen prevalentemente con la represión sino más bien con la *ideología* (Althsser, 201, p. 29-34) Ahora bien, ¿cuál es el significado de *ideología* para Althusser? Arriba sostuvimos que tanto Althusser como Foucault forman parte, cada cual a su forma, de una perspectiva teórica que encontraba en la postulación de una subjetividad interior más que una solución a un problema, el problema de una solución. Dicho esto no deberíamos estar promovidos a pensar la *ideología* tal como fue pensada tradicionalmente: en tanto instancia interior del sujeto bajo la forma de ideas, creencias separadas del exterior (histórico). El concepto de ideología en Althusser traiciona su sentido tradicional especialmente demarcando el concepto de cualquier noción de interioridad, de cualquier tipo de explicación que supusiera una separación entre lo mental y lo físico, entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la materia (Montag, 1995. P.161-164) Es más “las ideas que “son” las acciones de un individuo no trascienden la existencia física dado que están siempre ya “insertas” en prácticas que a su vez están gobernadas por los rituales de un aparato” (Montag, 1995, p. 164). La ideología para Althusser es, por tanto, immanente a sus prácticas y a sus aparatos, lo mismo que la disciplina en Foucault (Althusser, 2011, p.47-51). Coinciden enteramente con ellos. Según Montag “las ideas han desaparecido de este modo en sus manifestaciones materiales, causas ausente que “existen” sólo en sus efectos del mismo modo que la ideología siempre existe en un aparato, así las ideas (de los sujetos individuales) existen en (sus) acciones” (1995, p. 162). Pero lo propio de la ideología, es decir, su efecto específico, es imponer (sin que parezca una imposición) las obviedades en tanto obviedades, que no podemos dejar de *reconocer* en tanto tales. Es decir, la ideología tiene como efecto el hecho de vivir como relaciones evidentes, obvias, naturales, más o menos consientes según el caso, un conjunto de ideas que no son sino un conjunto de acciones, un conjunto de prácticas, que por alguna razón se instalan en nosotros como certezas incuestionables, en ocasiones tan profundas que ni siquiera las podemos ver, interrogar, sino solo “vivir”: creencias, ideas no en el sentido idealista del término en tanto “estados mentales” o “interiores”, en tanto disposiciones del alma. No. La

ideología en Althusser radica en las prácticas de rituales concretos, que implican, la constitución misma de la subjetividad: la tesis central de *ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* es, justamente esa, la ideología interpela a los individuos como sujetos, produciendo en ellos el efecto de certeza, de obviedad de ciertas prácticas, de ciertas creencias, de ciertas formas de la corporalidad como, por ejemplo, la relación evidente de que nuestro cuerpo *es*, sobretodo, fuerza de trabajo (Althusser, 2011, p. 52). Una ideología, entonces, no existe por fuera de un régimen de materialidad donde, según entendemos, la relación imaginaria que tenemos con el cuerpo aparece como clave. Ahora bien, si la ideología no existe por fuera de sus aparatos y sus prácticas cabe interrogarse cuáles son esos aparatos, cuáles son esas prácticas. En el artículo mencionado Althusser despliega algunas de las formas en que esta ideología existe: el Aparato Ideológico de Estado familiar, el Aparato Ideológico de Estado religioso, el Aparato Ideológico de Estado político, el Aparato Ideológico de Estado jurídico (Althusser, 2011, p. 25) y se detiene, especialmente, en el Aparato Ideológico de Estado educativo (Althusser, 2011, p. 35) De este modo si es por la ideología que las relaciones de producción capitalistas se reproducen, en la medida que la ideología de la clase dominante es la que se impone como la “universal”, es en el aparato de estado ideológico educativo donde las cosas asumen una transparencia inquietante. Sería el aparato de estado ideológico educativo el cual reproduciría de manera más efectiva las relaciones de poder que permiten la supervivencia del capitalismo en la medida que ocupa un lugar central en la reproducción de la fuerza de trabajo como una evidencia inalterable, o peor, invisible, oscurecida por el manto de ideológico de la obviedad, de las certezas.²

Ahora bien, si Marx nos permite identificar cómo la necesidad del capital constituye un cuerpo susceptible de ser consumido productivamente (y allí se produce la explotación capitalista, en ese consumo) esto es, un cuerpo-fuerza de trabajo, es Foucault quien nos aporta los elementos para pensar cómo diversas instituciones cumplieron esa función a partir del desarrollo del control disciplinario. Pero es con Althusser que podemos identificar cómo este

² Una breve consideración parece necesaria: althusser en varias ocasiones sostiene que esto no funciona mecánicamente sino en el marco de la correlación de fuerzas de la lucha de clases. Es decir, no se trata de que el Estado y sus aparatos sean un instrumento de la clase dominante para conducir al resto de las posiciones de clase a un estado de sometimiento según dicten sus intereses. Lo que dice Althusser es que en cada AIE hay una lucha de clases, o mejor aún, la forma específica que asuma cada AIE es el efecto de esta lucha de clases, aun cuando la correlación de fuerzas está claramente del lado de la clase que posee el control del poder del estado y con él sus maquinaria represiva.

cuerpo en tanto fuerza de trabajo es constituido como la evidencia primera, como la obviedad incuestionable sobre las que reposan las relaciones de dominación actuales. Vivimos nuestra corporalidad como fuerza de trabajo de manera evidente. Si Foucault nos permite detectar cómo la disposición espacial y temporal de las instituciones educativas producen cuerpos dóciles, Althusser nos permite ver no sólo cómo esa docilidad se constituye como evidente sino también la manera en que esa evidencia contribuye específicamente a nivel corporal a sostener un orden social como el actual.

Pero, ¿cómo funciona concretamente este mecanismo que hace de la escuela una institución que en su relación con el cuerpo lo reproduce como fuerza de trabajo o, más precisamente, en qué medida la educación del cuerpo en su sentido más general, es decir, no sólo en las prácticas de los docentes de educación física sino también en el complejo de prácticas educativas, contribuyen a la evidencia de que nuestros cuerpos *son* fuerza de trabajo?

Por razones de espacio y no porque lo consideremos poco importante, de hecho es fundamental, priorizamos escribir una modesta propuesta más que pronunciarnos por las formas específicas en que la práctica educativa (la cual, podríamos decir, presenta a lo largo de su historia moderna una relación de complementariedad cuando no de inmanencia entre las *disciplinas* y la *ideología*) contribuye a la configuración de cuerpos-fuerza de trabajo. En este sentido llegamos a nuestro último apartado

¿Es posible una Educación Corporal que no reproduzca al cuerpo como fuerza de trabajo?

Ahora bien, ¿qué puede hacer la educación corporal frente a este panorama? Desde hace un tiempo hasta acá el campo de los estudios sociales y filosóficos sobre el cuerpo y las formas en que éste fue teorizado por diversas disciplinas, fue promovido dentro de la educación física; lenta, pero constantemente, fueron erosionando el paradigma médico-biologicista que daba sustento teórico (¿ideológico?) a los énfasis puestos en el deporte, el ejercicio, la gimnasia. Pensar el cuerpo desde las ciencias sociales e, incluso, desde la filosofía permitió que prácticas como el circo, la danza, los juegos teatrales, los ejercicios de improvisación corporal, el Clown, el teatro, etc. fueran incorporadas en la disciplina, provocando el surgimiento de nuevos caminos en investigación y en docencia. En este sentido se sitúa lo que pretende ser nuestro modesto aporte.

Si bien la incorporación, en tanto mera adición, de actividades artísticas no es garantía por sí sola de que la educación corporal se posicione (cuando atendemos a sus efectos) en sentido contrario a la tendencia dominante que describíamos arriba (respecto a la educación del cuerpo y su ligazón con la formación de fuerza de trabajo) si creemos que la promoción de espacios ligados a la práctica artística en el marco de nuestras propias urgencias y con el nuevo horizonte estratégico que supone la ruptura con el viejo paradigma biologicista pueden ser insumos (y lo vienen siendo) para seguir desplazando nuestras prácticas (y nuestras prácticas teóricas) de las necesidades que dicho paradigma demandaba y aun demanda. Desplazamiento que tiene visos de ruptura y que puede condensarse en el pasaje de una educación *física* a una educación *corporal*. En este sentido el clown y el bufón como formas teatrales, se nos sugieren como posibilidades para seguir abonando ese recorrido.

En clown, el payaso, reposa sobre una serie de cualidades que le imprimen una singular ubicación dentro del universo teatral. Cristina Moreira vincula sus orígenes, en los albores de la Revolución Industrial, a un sector de la población destinada a la periferia social donde se buscaban maneras alternativas, paralelas y marginales respecto a las exigencias de las clases dominantes (2006, p. 197). Lo mismo hace Jesús Jara cuando lo asocia a gente irreverente “que han hecho de su arte burla del poder, las normas y la religión” (Jara, 2000, p. 15). A contramano, audaz, el payaso se instalaba en las formas contra-hegemónicas de la incipiente sociedad industrial. Ahora bien, el clown, en tanto forma teatral, se constituye sobre la base del desarrollo de un personaje particular, conforme y ajustado a características “propias”, a ciertas cualidades alojadas, especialmente, en la estructura del inconsciente. Si bien la construcción de dicho personaje implica el dominio de cuestiones técnicas propias de esta práctica artística aquí quisiéramos ajustarnos al potencial que puede presentar para la educación corporal: la sutileza del gesto, lo grotesco del movimiento, el constante trabajo sobre la mirada, el trabajo de reflexión sobre lo realizado son cuestiones técnicas que hacen surgir, en el marco de la improvisación corporal, rasgos inconscientes de la personalidad para ironizarlas, introducirlas a la escena, visualizarlas (Moreira, 2008, p. 41-51) Elaborar nuestro clown se convierte, entonces, en un proceso que implica conocer o desarrollar aspectos de la personalidad aletargados por la rutina y las normas sociales o, para decirlo en palabras de Althusser, implica la posibilidad de *mostrar(nos)* ciertos rasgos ideológicos que a fuerza de sedimentación han calado en lo profundo de nuestro inconsciente. Es decir, el valor que

hallamos aquí está en relación no a que la formación en clown nos permite encontrar a un supuesto “yo interior”, a nuestra esencia, sino más bien, es porque permite como lo hace cura psicoanalítica, desplazar la posición de sujeto al poner en diferentes formas del lenguaje corporal una porción del inconsciente en cuestión y con él la ideología que le daba contenido. Pero esta construcción no se reduce a un gesto meramente individual: esta técnica teatral supone el derrumbamiento de la “cuarta pared” y un perpetuo trabajo de la mirada. La idea de la cuarta pared significa la separación entre los personajes y los espectadores a partir de una pared imaginaria. Por lo tanto, su derribo implica un acercamiento al espectador, una relación irrefutable con él. Es decir “se abre un contacto directo e inmediato con el público (...) no se “hace un clown” *ante* un público, se actúa *con* él” (Leqoc, 1997, 215). Por tanto, por su misma técnica, incorpora al espectador a partir del desmoronamiento de la cuarta pared lo que conlleva un trabajo meticuloso sobre la mirada: punto de conexión que busca implicar al que observa. Produce, en definitiva, uno de los rasgos que Brecht requería para construir su particular forma teatral: el efecto de distanciamiento (Brecht, 2004). El clown desde esta perspectiva trabaja por un lado con la propia posición del sujeto que lo encarna, pero, por otro lado con las condiciones históricas en las que ese sujeto adquiere sentido. En síntesis, la formación corporal del clown tan cercana al soplo dionisiaco nietzscheano, a la desmesura, a la transformación de sí, a la ironización y a la crítica de lo aparente, siempre ligado al contexto histórico en que se realiza, puede ser un insumo que la Educación Corporal podría incluir y materializar (tanto en su cuerpo teórico como en el dominio de sus prácticas) desde los intereses particulares que atraviesan su campo, en virtud de formar un cuerpo que no se ajuste a la forma fuerza de trabajo que escribiéramos arriba sino más bien que la cuestione. Otro caso es el bufón. El bufón como el clown, es otro género subterráneo del teatro. En este caso lo corporal juega un rol más claro, pues la máscara del bufón no es sino una caracterización corporal: enfermedades, malformaciones, mutilaciones, rarezas y protuberancias son cualidades inherentes a la construcción del bufón: “todas las deformaciones que el actor pueda experimentar en su cuerpo son para encontrar desde la máscara esa corporalidad negada (...) por fuera de la norma o de lo normal” (Moreira, 2008, p. 102). Un cuerpo ficción el del bufón que se nos sugiere como las antípodas sea del cuerpo-máquina que denunciaba Foucault, sea del cuerpo-bello, sea del cuerpo-fuerza de trabajo. El bufón, lo mismo que el clown en la elaboración de esa caracterización corporal, está

constantemente aludiendo al entramado social donde está inscripto, es decir, mostrando a su corporalidad como un efecto de la estructura social donde está inserto.

Tanto el clown como el bufón nos permiten formas de la corporalidad que parecen no ajustarse ni al cuerpo dócil y útil de la disciplina o para decirlo con otras palabras (dado el maridaje entre la disciplina y el modo de producción capitalista) a las demandas de la producción mercantil. El primero poniendo en evidencia rasgos del inconsciente a partir del trabajo corporal y con éstos las adosadas formas ideológicas que nos hacen vivir como evidente y natural lo que es cuestionable e histórico: en este caso podría ser el cuestionamiento del cuerpo en tanto fuerza de trabajo. El segundo con formas de la corporalidad ligadas a lo aberrante, a lo ominoso, como forma de denuncia de lo que la sociedad mercantil hace de nuestros cuerpos. Simples insumos para seguir pensando una educación del cuerpo con efectos espinosos para las demandas de la producción.

Una salvedad. Una educación corporal que incluya las posibilidades corporales que brinda la formación en clown o bufón no significa olvidar o menospreciar las prácticas tradicionales, significa más bien ampliar su horizonte de actuación. En todo caso no se trata de desechar aquellas prácticas sino más bien de inscribirlas en un nuevo horizonte estratégico. Es decir, abrir las preguntas que hagan posible poner en el escenario de la crítica aquellas dimensiones de la disciplina y de la ideología que están sedimentadas, con el fin de pensar otra educación que favorezca la constitución de otro tipo de cuerpos, de otro tipo de sujetos.³

Bibliografía

- Althusser, L. (2011) *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. BsAs. Ed. Nueva Visión.
- Althusser, L. (2011b) *La Revolución teórica de Marx*, BsAs, Ed. Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, É. (2012) *Para leer El Capital*, Bs.As. Ed. Siglo XXI.
- Brecht, B. (2004) *Escritos sobre teatro*, Barcelona, Alba Editorial.
- D'Amico, C. (2008) *Today nada de todo. Selección de textos de neoplatonismomedieval*. Bs.As. 2008, p 33-37.
- Descartes (1980) *Meditaciones metafísicas*, En de Olaso, E. *Descartes, Obras escogidas* Bs.As. Ed. Charcas.

³ Somos conscientes de que esta no es la única demanda: la masculinidad, la belleza, sin contar aspectos raciales son también demandas que hacen sistema con un orden social como el actual.

- Di camilo, (2016) *La teoría platónica de las ideas*; La Plata, Edulp. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/53680>.
- Foucault, M. (1992) *Microfísica del poder*, Madrid, España, Ed. de La piqueta.
- Foucault, M. (2002) *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. BsAs, Ed. Siglo XXI.
- Jara, J. (2000) *Los juegos teatrales del clown. Navegante de las emociones*. Ed. Novedades Educativas.
- Karczmarczyk, P. (2018) *Reflexiones preliminares sobre la idea de una subjetividad sin interioridad*. En Torrano, A. Barrionuevo, L. Platzeck, J., *Sujetos sitiados: biopolítica, monstruosidad y neoliberalismo*, CABA, CONICET.
- Leqoc, J. (1997) *El cuerpo poético. Una pedagogía de la creación teatral*; Barcelona, España, Alba Editorial.
- Marx, K. (1932) *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Recuperado de www.marxist.org.
- Marx, K. (2008) *El Capital* Libro I, Bs.As., Ed. Siglo XXI.
- Montag, W. (2005). *Cuerpo, Masas Poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierra de nadie.
- Montag, W. (1995) *El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975*. En Youkali revista crítica de las artes y el pensamiento, recuperado de
- Moreira, C. (2006), entrevista publicada en Grandoni, J. (2006) *J. Clowns. Saltando los charcos de la tristeza; Compilación y entrevistas*; Ed. Libros del Rojas; UBA; p. 197.
- Moreira, Cristina (2008) *Las múltiples caras del actor*, Bs. As.: Inst. Nacional del Teatro.
- Morey (1983) *Lectura de Foucault*, Madrid, España, Taurus Ediciones.
- Naves, M. B. (2008) *Marx Ciência e revolução*. [Marx. Ciencia y revolución] São Paulo, Brasil, Ed. Quartier Latin.
- Pereyra Rozas, F. Karczmarczyk, P. Fontana, M. G. *En torno a la materialidad del sentido: discurso, ideología y sujeto*. Investigación Joven, 6 (especial). Recuperado de <https://revistas.unlp.edu.ar/InvJov/article/view/7063>.